H
1504

von Halder
N. 5218.

Moses Mendelssohns
Abhandlung
von der
Unkörperlichkeit
der
menschlichen Seele.

Izt zum erstenmal zum Druck befördert.

EIGENTHUM DER STADT AUGSBURG

Wien 1785.
Bey Sebastian Hartl, Buchhändler und Buchbinder in der Singerstrasse.

Vorbericht des Herausgebers.

Der Gegenstand philosophisch, und der Verfasser Herr Mendelsohn, dachte ich, wäre eben so viel gesagt, als ein vollständig gutes Werk. Das aller gelehrten Welt bekannte Erhabene des mendelssohnischen Geistes würde hier nur verdunkelt werden, wenn man zur Empfehlung dieser Abhandlung

Vorbericht des Herausgebers.

Der Gegenstand philosophisch, und der Verfasser Herr Mendelssohn, dächte ich, wäre eben so viel gesagt, als ein vollständig gutes Werk. Das aller gelehrten Welt bekannte Erhabene des mendelssohnschen Geistes würde hier nur verdunkelt werden, wenn man zur Empfehlung dieser Abhandlung

über die Unkörperlichkeit der menschlichen Seele in Lobsprüche des Verfassers sich einlassen wollte.

Den Ursprung dieser Schrift haben wir einer preußisch-königlichen Hochheit zu verdanken, die bisherige Zurückhaltung derselben aber der herablassenden Bescheidenheit des Herrn Verfassers zuzuschreiben. Zu erzählen, wie sich die ganze Sache ereignete, wäre eine Beleydigung beyder erlauchten Geister; die Beleydigung für jedem insbesondere in ihrem ächten Verstande genommen.

Nach-

Nachdem ich diese Schrift schon in lateinischer Sprache herausgab, und der Herr Verfasser durch seinem Freund R * * mich versichern ließ, daß ihm meine Uibersetzung nicht mißgefallen habe, so nahm ich mir die Freyheit, selbe auch im deutschen Original abdrucken zu lassen. Ich habe hiemit nicht mich für meine mit der Uibersetzung gehabte Mühe, sondern die gelehrte Welt für die bey der Lesung meiner Uibersetzung gehabte Gedult schadlos halten wollen.

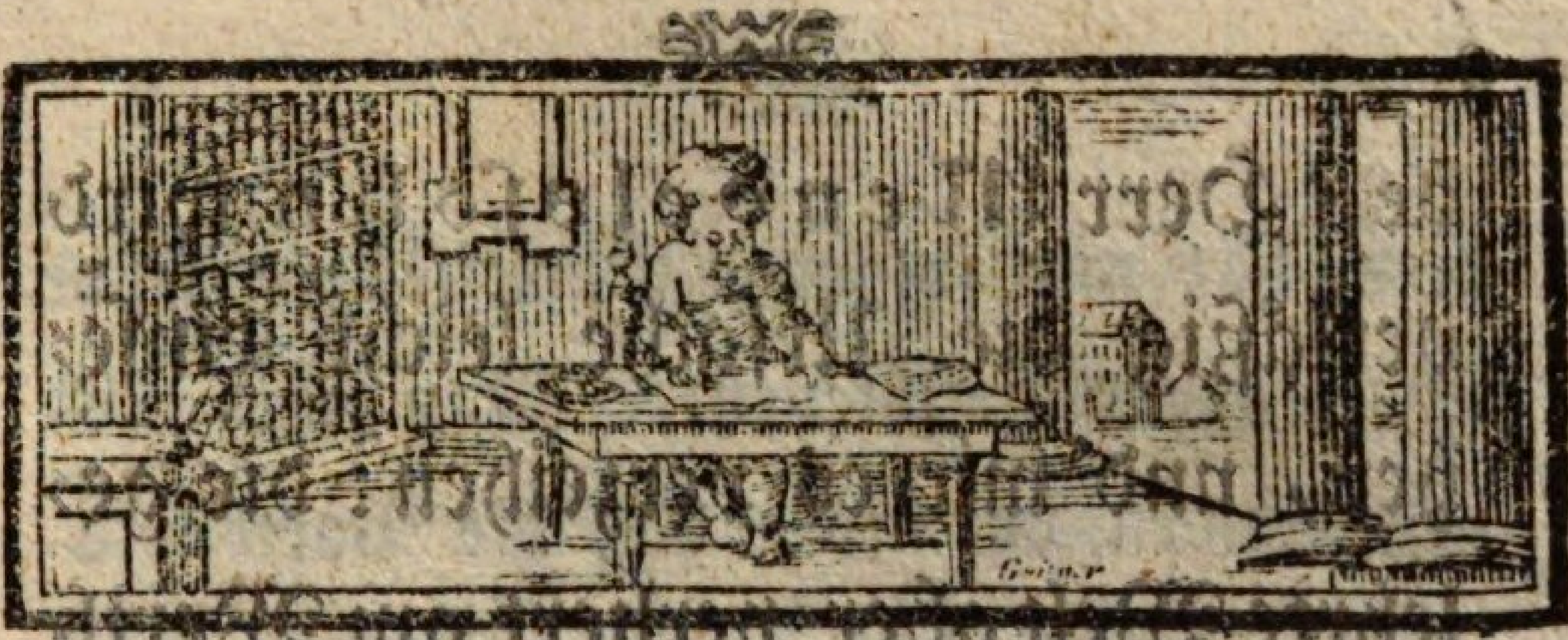
Warum ich den Eingang, den der Herr Verfasser in diese Abhandlung machte, weggelassen ha-

be? Herr Mendelssohn wird verläßig die Ursache leicht einsehen, und mir es verzeihen: die gelehrte Welt aber verliert am Werth eben nichts dabey.

Wien den 1. Märtz 1785.

J. G.

Er-



Erste Frage.

Kann die Materie in sich selbst die Kraft zu denken haben?

Ich glaube, die Unmöglichkeit sey erwiesen, und die Einwürfe wider die davon geführte Beweise betreffen meistens nur Ausdrücke, die man nicht vorsichtig genug wählen kann, weil die Sprache selbst für die Subtilligkeit dieser Untersuchung zu ungelenkig ist. — Unter an-

 dern

dern hat mir folgende Beweisesart sehr überzeugend geschienen. Man setzet als zugestanden voraus, daß die Vorwürfe in der Natur, das heißt, ausserhalb den denkenden Wesen jeder für sich sein eigenes Daseyn hat. Ihre Verbindung gründet sich auf wechselsweise Verhältnisse und Beziehungen, die nicht in den Objekten allein anzutreffen sind, sondern um zu seyn erst gedacht werden müssen. Ein Haus z. B. ist als Vorwurf genommen von einem Steinhaufen nicht unterschieden. Wenn aber das denkende Wesen hinzu kömmt, die Theile vergleichet, und ihre Verhältnisse zum Ganzen wahrnimmt, so nimmt es in einem Steinhaufen Unordnung, in einem Gebäude aber Symmetrie und Regelmäßigkeit gewahr. Ein wohlgeordneter Staat, und ein Haufe zusammengelaufenen Volks worinn un-

terscheiden die sich? Bloß durch die Verhältnisse und regelmäßige Beziehungen auf das Ganze, die aber nicht in jedem Bürger, wie er objektive existiret; sondern in der Vergleichung eines jeden mit allen übrigen anzutreffen ist. — Vater und Sohn, Stammen und Frucht sind an und für sich isolirte Geschöpfe, aber in ihrem Verhältnisse als Ursache und Wirkung betrachtet, stehen sie in Verbindung.

Gesetzt, jedes Objekt werde auch in einem besonderem Theile der denkenden Materie eingedrückt, so hat jeder Eindruck, so wie jeder Vorwurf sein isolirtes Daseyn. Wenn nun z. B. A. B. C. D. Objekte, und a. b. c. d. Theilchen der denkenden Materie sind, so wird jedes denkende Atom a. sich den ihm zusa-

genden Vorwurf A. vorstellen, u. s. w. Wo werden aber die Verhältnisse und Beziehungen dieser Objekte wahrgenommen werden? Nicht in einem von diesen Atomen; denn jedes kennet nur seinen Gegenstand, und zu den Verhältnissen muß jedes mit allem verglichen werden. Auch nicht in allen zusammengenommen; denn das zusammennehmen selbst setzet ein Wahrnehmen der Beziehungen und Verhältnisse voraus, ohne welches jedes ewig für sich bleibet, und mit andern kein Ganzes ausmacht. Wir müssen also zum Wahrnehmen der Verhältnisse und der Beziehungen, die eine Vergleichung erfordern, ausser den Theilchen a. b. c. d. noch ein besonderes Theilchen der denkenden Materie e. z. B. annehmen, dem wir dieses Geschäfte auftragen. Dieses Theilchen würde die Ein-

drücke an den Vorwürfen A. B. C. D. alle haben müssen, um sie mit einander vergleichen zu können. Wenn dieses kleine Theilchen c. wiederum aus kleinen Theilchen bestünde, so würden sich die Eindrücke abermals entweder zerstreuen, oder jedes kleinere Theilchen sie alle besitzen müssen. In dem ersten Falle verschwindet die Möglichkeit der Gegeneinanderhaltung; in dem letzteren aber müssen wir doch am Ende auf ein untheilbares kommen, das die Eindrücke aller Vorwürfe A. B. C. D. vereiniget, und zugleich die Fähigkeit hat sie miteinander zu vergleichen, und ihre Verhältnisse, und gegenseitige Beziehungen wahrzunehmen.

Dieses untheilbare, einfache Wesen, das alle Eindrücke aufnimmt, das sie

gegeneinander halten, auf einander beziehen, und mit einander vergleichen kann, ist von der theilbaren, zusammgesetzten Materie wesentlich unterschieden. Wir nennen es zum Unterscheide Seele.

Ich kann dem Gegner die Wahl lassen, ob er die Materie aus lauter solchen untheilbaren denkenden Atomen bestehen, oder nur eine einzige, untheilbare, denkende Substanz in die organisirte Materie setzen will, welche von allen Objekten Eindrücke annimmt und vergleichet. In beyden Fällen ist es nicht Materie, oder das zusammengesetzte Wesen, welches denkt, sondern das einfache, das untheilbare, nur das wir in dem ersten Falle, anstatt die Seele mit den Materialisten zu einem körperlichen Wesen zu machen, vielmehr den Körper

selbst in eine Sammlung von Seelen verwandeln. Mit einem Worte: zum denken muß vieles in einem versammelt werden; die Materie aber ist niemals eine Substanz, denn sie besteht aus trennbaren Theilen, deren jedes für sich bestehen kann.

Zweyte Frage:

Wenn die Materie auch ihrer Natur nach des Denkens unfähig ist, kann ihr der Allmächtige nicht diese Eigenschaft mittheilen?

Dieser Einwurf pflegt durch das Ansehen eines grossen Mannes unterstützet zu werden. Locke hat ihn irgendwo in seinen Schriften vorgebracht, und seit der Zeit ist er von manchem Schriftstel-

ler wiederholet worden, mit einem Triumphe wiederholet worden, als wenn sich gar nichts darauf antworten liesse. Allein ich glaube, der Engelländer selbst hat seinen Einfall für so unüberwindlich nicht gehalten.

Die Carthesianer lehrten: wenn der Körper des Denkens fähig seyn sollte, so müßte sich durch Ausdehnung und durch Bewegung die Natur der Gedanken begreiflich machen lassen. Nun sind aber Gedanken und Ausdehnung, Bewegung und das Wahrnehmen, oder inneres Bewußtseyn der Bewegung von ungleicher Natur, von disparaten Eigenschaften; denn man mag die Theilchen versetzen und verbinden, wie man will, so entstehet daraus noch kein Begrif, keine Vorstellung von der Versetzung, kein

Wahrnehmen der dadurch erzeugten Veränderung. Daraus schlossen sie also, daß das Ausgedehnte bloß beweglich sey, das Denken aber einer nicht ausgedehnten Substanz, die der Bewegung unfähig ist, zukommen müsse.

Da man durch diese Gründe nur zu beweisen schien, daß die Gedanken der Materie nicht natürlich sind, so fragte Locke mit Recht, ob nicht die Allmacht der Materie eine Kraft verleihen könnte, die sie von selbsten nicht haben würde?

Wenn aber das wahr ist, was im Vorhergehenden ist bezeigt worden, wenn zum Denken viele Substanzen in einer einzigen durch die Vorstellung zusammen kommen müssen, und die Materie niemals aufhört aus vielen zu bestehen;

so ist das Denken der Materie so schlechterdings unmöglich, so unmöglich es ist, daß ein Viereck zugleich ein Zirkel seyn sollte.

Sich in einem solchen Fall auf die Allmacht berufen hiesse mit jener guten Frau, ohne in eine Lotterie gesetzt zu haben, sich den höchsten Gewinnst wünschen; denn bey Gott ist alles möglich.

Ich leugne es indessen nicht, daß selbst nach der angeführten Cartheſianiſchen Methode der Zweifel des englischen Weltweisen auf eine sehr einleuchtende Weise gehoben werden könne. Man kann beweisen, daß die Eigenschaften sich nicht mittheilen lassen, und daß die Allmacht selbst keinem Wesen eine Eigenschaft zulegen kann, die ihm seiner Natur nach

nicht zukömmt. Ich werde hier ein Gespräch hersetzen, das über diesem Punkt zwischen Hylas und Philonous vorgefallen, in welchem der letztere diesen Gedanken durch ein in die Augen leuchtendes Gleichniß ausführt:

Hylas.

Und wenn auch die Materie an und für sich nicht denken kann, wird ihr die Allmacht Gottes nicht die Kraft zu denken mittheilen können?

Philonous.

Wir wollen sehen. Die Allmacht läßt am Dorne Rosen wachsen; wie fängt sie dieses an? Erschaft sie etwa jährlich in der Rosenzeit frische Knospen aus dem Nichts, und befestigt sie an den Strauch?

Hylas.

Das thut sie nicht; sie hat vielmehr in den Dorn den Saamen gelegt, aus welchen zu ihrer Zeit Rosen hervorsprossen.

Philonous.

Wer den Rosensaamen zergliedern, und seinen inneren Bau mit mikroskopischen Augen betrachten kann, wird er nicht deutlich einsehen, wie aus dem fein organisirten Saamen durch die Entwicklung Rosen aufblühen können?

Hylas.

Wenn seine Sinne zart, oder die Instrumente vergrösserend genug sind.

Philinous.

Wenn aber die Allmacht am Rosenstocke, der nur Rosensaamen führet, Zitronen wollte wachsen lassen, würde sie nicht diese dem Strauche unnatürliche

Früchte besonders erschaffen, und an den Stängeln befestigen müssen?

Hylas.

Nicht anders; aber alsdenn würden die Früchten nur am Rosenstocke zu wachsen scheinen, nicht wirklich wachsen.

Philinous.

Mehr als einen blossen Schein, dünkt mich, kann die Allmacht selbst in diesem Fall nicht erhalten, sie müßte denn den Rosendorn in einen Zitronenbaum verwandeln, das heißt, nach der Sprache einer gesunden Philosophie, den Rosendorn vernichten, und einen Zitronenbaum an die Stelle setzen.

Hylas.

Es verstehet sich, daß in diesem Fall die Allmacht noch weit weniger ihren Endzweck erreichen würde.

Philonous.

Sie wird also die Zitronen erschaffen, und mit dem Rosenstrauche verbinden. Wie aber? der Stamm führet ja keine Zitronensäfte, woher werden die Früchte ihre Nahrung nehmen?

Hylas.

Die Allmacht würde sie aus der Luft, oder sonst woher versorgen müssen.

Philonous.

Gut! wenn also der Stock vergehet, haben die Zitronen mehr als ihre Stütze verlohren?

Hylas.

Sicherlich nicht, da sie den Stammen weder hervorgebracht, noch genähret hat; aber was thut dieses zu meiner vorgeleg-ten Frage?

Philinous.

Ich glaube von ihrer Auflösung nicht weit entfernt zu seyn. Man hat mir eingeräumt, daß die Materie an und für sich nicht denken könne; das heißt, daß sie vermöge ihrer inneren Struktur unendlicher Gestalten, Farben, und Bewegungen, aber keines Gedanken fähig sey.

Hylas.

Richtig! ich gebe es zu, daß Descartes dieses so gut, als erwiesen hat.

Philinous.

Der Grund zu den Gedanken ligt also nicht in der Materie, so wenig, als Zitronensaamen im Rosendorne. Aber Gott soll der Materie die Kraft zu denken mittheilen, muß er nicht diese Kraft besonders erschaffen, und mit der Materie verbinden?

Hylas.

Nicht anders; so wie wir an unserm Beyspiel gesehen.

Philonous.

Dadurch aber erlanget die Materie nur dem Scheine nach die Kraft zu denken, und sie kann ihr in der That so wenig eigenthümlich werden, als am Rosenstocke wirklich Zitronen wachsen können.

Hylas.

Ich muß auch dieses zugeben.

Philonous.

Die Frage war also nicht, ob die Allmacht der Materie die Eigenschaft zu denken mittheilen könne; denn dieses ist unmöglich: sondern ob sie nicht eine Kraft zu denken erschaffen, und mit der Materie verbinden könne; und siehe, mein Freund! dieses hat sie wirklich gethan.

than. Sie hat mit gewissen Portionen von organisirter Materie eine besonders erschaffene Kraft zu denken verbunden, und beyde zusammen machen das lebendige Thier aus. Wie die Früchte zu einem fremden Stamme, so verhält sich die Kraft zu denken zur organisirten Materie. Am Ende kann diese vergehen, ohne daß jene mehr als ihre Stütze verliehret.

Hylas.

Nicht anders; so wie wir an unserm Beyspiel gesehen.

Philonous.

Dadurch aber erlanget die Materie nur dem Scheine nach die Kraft zu denken, und sie kann ihr in der That so wenig eigenthümlich werden, als am Rosenstocke wirklich Zitronen wachsen können.

Hylas.

Ich muß auch dieses zugeben.

Philonous.

Die Frage war also nicht, ob die Allmacht der Materie die Eigenschaft zu denken mittheilen könne; denn dieses ist unmöglich: sondern ob sie nicht eine Kraft zu denken erschaffen, und mit der Materie verbinden könne; und siehe, mein Freund! dieses hat sie wirklich gethan.

than. Sie hat mit gewissen Portionen von organisirter Materie eine besonders erschaffene Kraft zu denken verbunden, und beyde zusammen machen das lebendige Thier aus. Wie die Früchte zu einem fremden Stamme, so verhält sich die Kraft zu denken zur organisirten Materie. Am Ende kann diese vergehen, ohne daß jene mehr als ihre Stütze verliehret.

Dritte Frage:

Sollte die Seele nicht mit dem Körper vergehen? Sie wächset mit demselben, leidet mit demselben, richtet sich in allen ihren Veränderungen nach demselben, und im Alter wird sie schwächer, so wie der Körper nach und nach abnimmt. Ein derber Schlag auf die Hirnschale verwandelt das größte Genie in einen Dumkopf. Sollte nicht die Kraft zu denken ganz aufhören, wenn der Körper nicht mehr ist?

Ich habe Spiegel in meinem Zimmer, in welchen sich alles abbildet, was in dem Zimmer vorgehet. Die Bilder in demselben richten sich nach den Gegenständen in Absicht auf ihre Lage, Farbe,

be, Grösse, Figur, und Bewegung. Aber die Spiegel haben ihr besonders Daseyn, und hangen in Absicht auf dieselben nicht von den Gegenständen ab.

Sollte es mit der Seele des Menschen eine andere Beschaffenheit haben?

Es scheinet nicht. Sie stellet sich alles treulich vor, was irgendwo im Gehirne, da wo der Sammelplatz der Empfindung seyn mag, vorgehet; dieses deutlich, jenes dunkel; dieses mit lebhaften, jenes mit schwächeren Farben; manches mit Lust, manches mit Unlust, nachdem das materiale Bild, oder der Eindruck im Gehirne diese oder jene Beschaffenheit hat. So lange diese materiale Bilder jedes seinen angemessenen Grad von Licht und Stärke hat, siehet auch

die Seele das Hervorstehende und Lebhafte in dem Bilderreiche mit Bewußtseyn, oder in einer Erhellung, in welcher sich auch die Theile unterscheiden lassen; das übrige aber zeigt sich ihr in einer allmähligen Abnahme von Licht und Schatten, die ihrer Fähigkeit sehr angemessen ist. In diesem Zustande hat sie auch das Vermögen zu denken, das ist, ihre Aufmerksamkeit, auf welchen Theil des Vorwurfs ihr gutdünkt, mit Freyheit zu richten, die Begriffe abzusondern, mit willkührlichen Zeichen zu verbinden, und sie nach Belieben zu zergliedern, zusammenzusetzen, mit dem Vergangenen zu vergleichen, und das Zukünftige zu vermuthen. Sind die materialen Bilder im Gehirne zerrüttet, und ihr Helldunkel mit der Wahrheit nicht übereinstimmend; so wird die Seele nach sehr

richtigen Regeln und falschen Berichten nicht anderst als auf falsche Folgen kommen können. So scheinet es dem Wahnsinnigen und Fieberkranken zu gehen. Räumet dem Wahnwitzigen das ein, was er durch die Evidenz der Sinnen nicht in Zweifel ziehen zu können glaubet; so werdet ihr auch den größten Theil seiner Folgen zugeben müssen, die euch nur unsinnig schienen, so lange ihr die Voraussetzung nicht wisset, zu welcher die Seele durch die falsche Berichte der materiälen Begriffe verleitet worden.

Sind aber die Farben gleichsam verloschen, dergestalt, daß alle Bilder ohngefähr gleiches Licht haben, und keines merklich hervorsticht, so höret das Bewußtseyn der Seele auf, und zugleich ihre Herrschaft über die Aufmerksamkeit.

Die=

Dieses geschiehet, wie es scheinet, im Schwindel, im Schlafe, und in der Ohnmacht: daß sich alle Vorstellungen der Seele in diesem Zustande völlig verliehren sollten, ist nicht möglich. Wenn ein starker Eindruck in die Sinne den Schlafenden aufwecket; so muß der Schwächste nicht unterlassen, wenigstens eine sehr schwache Empfindung zu erregen. So auch mit dem Ohnmächtigen: wenn der flüchtigste Geist, oder ein Stich in die Haut ihn wieder zu sich bringen können, so muß der unmerklichste Geruch, die leiseste Berührung der Haut eine ihr angemessene Wirkung im Gehirne, und folglich auch in der Seele hervorbringen. Das Starke, und Schwache ist sich, der Natur so wie der Wirkung nach, gleich, und nur dem Grade nach unterschieden. Wenn die

starke Ursach eine Wirkung zeuget, so kann auch die schwächste Ursach nicht ganz ohne Wirkung seyn. Da nun die Gliedmassen der Sinne eines Betäubten, eines Ohnmächtigen, eines Schlafenden nicht ganz ohne Eindrücke sind, so müssen diese, so schwach sie auch immer seyn mögen, im Gehirne einige Veränderung hervorbringen, und diese Vorstellungen erzeugen aber schwache, der Ursach gemässe, unter welchen sich keine ausnimmt, und die Aufmerksamkeit auf sich lenkt. Daher die Betäubung, der Mangel des Bewußtseyns und der Besinnung in diesem Zustande; der auch aufhören muß, sobald ein Gegenstand mit Heftigkeit in die äussere Sinne wirkt, und einen Eindruck von ausnehmender Stärke hervorbringt. Daher das größte Genie in einen Dummkopf verwandelt werden kann,

wenn durch eine gewaltsame Erschütterung des Gehirns die Bilder verrücket, in Unordnung gebracht, in ein schwaches, oder gar falsches Licht gesetzet worden sind. Der grosse Geist wird im Wachen nicht viel anders seyn, als er sonst im Schlafen gewesen ist.

Alle Veränderungen im lebendigen Körper beweisen also nur, daß die Gedanken mit den sinnlichen Eindrücken im Gehirne in Verbindung stehen. Aber wo im Gehirne?

Die Erfahrung lehret, daß man ansehnliche Stücke vom Gehirne ohne Verletzung der Seelenkräfte verliehren kann, zur Verwunderung für diejenigen Weltweisen, die schon jeder Portion des Gehirns ihre Seelenkraft, und beynahe

je-

jeder Fiber ihren Begrif angewiesen haben. Man sehe nunmehr wenigstens, daß das Gehirn nicht allenthalben eine Werkstatt der Seele seyn kann. Andere, die einen bestimmten Theil des Gehirns zum Sammelplatz der Empfindung angegeben haben, sind nicht weniger durch die Erfahrung widerleget worden. Man kennet noch fast keine Stelle im Gehirne, die nicht hätte weggenommen, verhärtet, aufgelöset, oder verweset seyn können, ohne daß der ganze Tod unmittelbar darauf gefolget wäre. Eine harte Erschütterung des Gehirns scheinet die Werkzeuge des Lebens und der Empfindung mehr zu verletzen, als die Beschädigung oder Hinwegnehmung irgend eines Theils des Gehirns selbst. Gleichwohl können wir aus allen, was wir von der menschlichen Natur wissen, nicht anders schliessen

sen, als daß die Empfindungen aller Sinnen vermittelst der Nerven irgendwo im Gehirne zusammenlaufen und sich vereinigen müssen.

Die Zergliederung von der einen Seite giebt den größten Anlaß dieses zu vermuthen, und die Natur der sinnlichen Erkenntniß setzet es ausser allen Zweifel. Ja nach der Voraussetzung der Materialisten ist dieses noch nothwendiger; denn wenn die Eindrücke des Gesichts und des Gefühls z. B, nicht irgendwo in der Materie zusammen kämen, wie könnte die denkende Materie sie miteinander vergleichen, wie doch augenblicklich geschehen muß, wenn wir die Urtheile des einen Sinns durch dem andern Sinn verbessern und berichtigen.

Ich halte es nicht für unmöglich, daß irgend ein unsichtbarer Theil im Gehirne, den die Zergliederer vielleicht vergebens suchen, der Vereinigungspunkt aller Eindrücke seyn könne. Der kleinste Theil der Materie kann noch zusammengesetzet, und mannigfaltig genug gebildet seyn, um alle diese Eindrücke anzunehmen; ja nach den Begriffen, die ich mir von der Materie mache, getraue ich mir nicht mit Gewißheit zu behaupten, daß nicht die kleine wundervolle Maschine im Nervensaft anzutreffen, und das Gehirn selbst blos die Werkstatt seye, in welcher dieser empfindende und bewegende Lebenssaft abgesondert und zubereitet werde. Von dieser Werkstatt des Nervensafts — — jedoch es ist hier der Ort nicht, diese Hypothese auseinander zu setzen. Wenn ich sie noch so

wahrscheinlich machen könnte, so würde ich mich dennoch nicht getrauen auf derselben weiter fortzubauen, oder sie für mehr als eine bloße Hypothese zu halten. Man nehme an, welche Vermuthung man will, oder welches noch rathsamer ist, man lasse die Frage den Vergnügungsort der Empfindungen betreffend noch dahingestellet seyn, so scheinet doch dieses wenigstens ausgemacht, daß von dem Untergange des Körpers, von dem Verwesen des sichtbaren Gehirns nicht auf dem Untergang, oder die Verwesung der Seele zu schliessen sey. Ein beschädigtes Glied, ein gereitzter Nerv kann die Seele durch die Schmerzen, die er verursachet, verwirren, oder durch angenehme Empfindungen vergnügt machen; aber ein abgesondertes Glied, ein zertrümter Nerv steht mit der Seele in kei-

fester Verbindung mehr, und läßt sie gleichgültig. Das Gefühl verbreitet sich auf alle Nerven, die mit dem eigenthümlichen Werkzeuge der Seele ein Ganzes ausmachen, und ziehet sich gleichsam aus allen Theilen zurück, die vom Ganzen abgesondert werden. Nicht anders ist es mit dem Gehirne. So lange es das Werkzeug der Seele ist, muß diese alle Unordnung fühlen, die in jenen vorgehen. Durch die Verwesung höret es auf, mit der Seele in Gemeinschaft zu stehen, und verliehret die Eigenschaft eines Werkzeuges der Empfindungen. Die Seele kann nicht, wie das Gehirne, aufgelöset werden; denn sie bestehet nicht, wie das Gehirne, aus kleineren Theilen, die nach den Gesetzen der körperlichen Natur zusammenhangen. Sie ist eine unzertrennliche Einheit, die den Gesetzen

der Mechanik nicht unterworfen seyn kann. Entweder sie muß völlig in Nichts verwandelt werden, oder sie schränkt sich auf ein feines Werkzeug ein, das mit dem Gehirne nicht zugleich aufgelöset werden kann, und vielleicht, wie überhaupt in der Natur zu geschehen pflegt, mit der Verwesung des Gehirns, eine neue Organisation annimmt. In der gesammten Schöpfung geschieht keine Trennung ohne eine neue Zusammensetzung, keine Zerstörung einer Form, ohne daß in den unsichtbaren Theilen derselben sich eine neue Form zu bilden anfange, die mit der Zeit sich dem Sinne offenbaret. Jeder Untergang zielet auf eine Entstehung, jeder Tod bahnet den Weg zu einem neuen Leben.

Wem diese Vermuthung zu kühn scheinet, dem bleibet kein andrer Weg, als die Seele schlechterdings vernichtet werden zu lassen, denn auf keine andre Weise kann ein einfaches Wesen aufhören zu seyn; und eine Kraft zu denken muß entweder wirklich denken, oder aufhören zu seyn. Allein wo finden wir Vernichtung in der ganzen Natur? — Welches Stäubchen gehet in dem gesammten Weltall verlohren? — Welches Wesen höret auf zu seyn? — Welche ursprüngliche Kraft verlieret ihre Thätigkeit? — Das Zusammengesetzte wird aufgelöset, ein Theil wird von dem andern in Bewegung gesetzt, eine Kraft von der anderen in ihrer Richtung verändert. Bald kommen Grundkräfte zusammen innere Thätigkeit des Ganzen zu bilden; bald wird die Thätigkeit des Ganzen wieder in ih-

re Grundkräfte aufgelöset; aber Zernichtung übersteigt die Kräfte der gesammten Natur. Alle Weltkörper zusammengenommen können kein Sonnenstäubchen in Nichts verwandeln, können die Bewegungskräfte eines Atoms nicht unterdrücken. Sie werden auf dasselbe wirken; aber nicht ohne von demselben durch eine verhältnißmässige Gegenwirkung in etwas verändert zu werden. So gering diese Veränderung auch seyn möchte, so beweiset sie doch das Daseyn des Gegenwirkenden, und die Aeußerung seiner Kraft, die der ganzen Natur unüberwindlich ist. Zwischen seyn, und nicht seyn ist eine Kluft, die die Natur nicht übersteigen kann; sie kann so wenig Etwas in Nichts verwandeln, als sie aus Nichts Etwas hervorbringen kann.

Ich fordere nicht mehr für die Seele, als man mir für jedes Dunsttheilchen einräumt; nicht mehr für die Kraft zu denken, als man jeder einfachen Bewegungskraft zugestehet. Wäre sie die Kraft eines zusammgesetzten Wesens; so würde sie, wie die zusammengesetzte Bewegungskräfte in ihre Elemente aufgelöset werden; da sie aber nicht aus Elementen bestehet, so findet diese Art des Unterganges nicht Statt, und eine völlige Zernichtung ist allen Naturkräften unmöglich.

Vierte Betrachtung.

Ueber die Gedanken des Herrn D'Alembert, die Spiritualität der Seele betreffend.

Herr D'Alembert (siehe desselben Melanges de Litterature d'Histoire & Philosophie Tom. II. pag. 105.) führet einige Schwierigkeiten an, die dem Weltweisen im Wege stehen sollen, ohne Hilfe der Religion, und, wenn man seinen Worten trauen darf, sogar ohne Hilfe einer entscheidenden Kirche sich von der Immaterialität der Seele zu versicheren. Er giebt zwar das Uibergewicht der Gründe für die Geistigkeit der Seele zu; allein die Dunkelheiten, die man gleichwohl nach dieser Voraussetzung allenthalben wahrnimmt, sollen sich nicht

anders, als durch den Glauben zerstreuen lassen. Man erlaube mir die Gedanken dieses Weltweisen zu prüfen. Wir wollen sehen, ob wir das Ansehen eines Pabstes, oder einer Kirche brauchen, um diesen Knoten zu zerhauen.

Zuförderst muß ich erinnern, daß Herr D'Alembert die Beweise für die Spiritualität eben nicht in ihrer größten Stärke vorträgt. Er schränkt sich bloß auf die schwache Bemerkung ein, das zwischen Ausdehnung und Gedanken nicht das geringste Verhältniß zu bemerken sey; qu'il n'y a en effet aucun *rapport apparent* &c. und dieses sind die Gründe, die er davon anführt:

Ein Marmorblock scheint weder Empfindung, Begriffe, Willen zu haben, noch derselben fähig zu seyn; zwischen der Materie, aus welcher der Marmorblock, und derjenigen, aus welcher der menschliche Körper bestehet, sind oder scheinen keine andere als materiale Unterscheidungen zu seyn, in Figur, Farbe, Weichheit, und Härte der Theile, und in der Flüssigkeit einiger derselben; zwischen dem menschlichen Körper, und einem Uhrwerke, das einige Verrichtungen desselben nachahmet, wie die Mechanik zuweilen hervorbringet, ist der Unterscheid noch geringer. Warum sollte jener Empfindung und Gedanken haben, dieses aber nicht? Was scheinet zwischen der Hand eines Leichnams, die man am Feuer hält, und der Hand eines Lebendigen, die demselben ausgesetzt ist, für

ein anderer Unterscheid zu seyn, als die Bewegung des Bluts, die in jener gehemmt ist? Und was für Verhältniß scheinet zwischen der Bewegung des Bluts und der Empfindung Statt zu finden, die der Lebendige hat, der Leichnam aber nicht hat? Diese einfältige Betrachtungen, setzt Herr D'Alembert hinzu, beweisen sie nicht hinreichend, daß Empfinden und Denken einer anderen Quelle zuzuschreiben sey, als der Materie? Ich glaube den Leser in den Stand gesetzt zu haben, diesen in der That etwas zu leicht scheinenden Gründen einiges Gewicht beyzulegen. Alles, was der menschliche Körper von Marmorblock verschiedenes hat, läßt sich auf Bewegung zurückführen; denn die Organisation selbst ist nichts anderes, als die Zusammensetzung gewisser materiälen Theile, wo-

durch das Ganze zu diesen oder jenen Bewegungen aufgelegt wird. Nun ist die Bewegung nichts anderes, als die Veränderung des Orts, oder der Lage; diese Veränderung selbst aber ist noch von der Vorstellung dieser Veränderung sehr weit unterschieden, und es leuchtet in die Augen, daß durch alle mögliche Veränderungen in der Welt, sie mögen noch so zusammengesetzt seyn, kein Wahrnehmen dieser Veränderungen zu erhalten sey, und daß also durch die künstliche Organisation der Materie keine Vorstellung hervorgebracht werden könne. So weit reichen die Gedanken des Cartesius; die zwar überführend sind, aber noch einige Dunkelheit zurücklassen. Hingegen setzet die Betrachtung die oben hinzugefügte Streitfrage in das helleste Licht und entscheidet völlig für die Spiritua-

ritualität. Alle Materie bestehet aus Theilen; das Ganze kann keine Kraft haben, davon die Elemente nicht auch den Theilen zukommen. Wenn die einzelne Vorstellungen, so in den Theilen der Seele isolirt wären, wie die Gegenstände in der Natur, so wäre das Ganze nirgend anzutreffen. Wir würden kein Haus, sondern isolirte Steine, keine Harmonie, sondern isolirte Töne; kein Ganzes, sondern einzelne Theile denken; wir würden die Eindrücke verschiedener Sinnen nicht vergleichen, die Vorstellungen nicht gegeneinander halten, keine Verhältnisse wahrnehmen, keine Beziehungen erkennen, das ist, weder denken, noch empfinden können. Denn in den einfachsten sinnlichen Empfindungen liegen Verhältnisse und Beziehungen verborgen, die wir wahrnehmen müssen,

wenn die Masse unsrer Erkenntniß nicht ein Chaos ausmachen soll, darinn sich nicht das geringste unterscheidet. Hieraus ist klar, daß nicht nur zum Denken, sondern auch zum Empfinden vieles in Einem zusammen muß. Da aber die Materie niemals ein einziges Subjekt wird, sondern allezeit aus vielen Theilen bestehet, so muß das Denken und Empfinden ein einfaches unmateriales Wesen zur Quelle haben.

Wir wollen uns nunmehr gefaßt machen die Menge von Fragen anzuhören, die Herr D'Alembert dem Weltweisen vorlegt, der sich von der Unkörperlichkeit seiner Seele überzeugt zu seyn glaubet. Wir müssen aber folgende Maximen nicht aus den Augen lassen. 1) Ein jeder Liebhaber der Wahrheit sey

stolz

stolz genug, sich durch kein Ansehen der Person blenden, durch keine Schwierigkeit abschröcken zu laßen, mit eigenen Augen zu sehen. Grosse Männer haben diese Schwierigkeit unauflöslich gefunden? — Vielleicht gelingt es unserer Kleinigkeit sie aufzulösen? — Jahrhunderte hat man hierüber vergeblich philosophirt? — Wer weiß, was morgen geschieht; ein jeder prüfe seine Kräfte, und versuche, wie weit er kommen kann. 2) Der Weltweise seye nie zu eitel, zur rechten Zeit mit der Antwort einzutreten, die unserer Schwachheit so angemessen anständig ist: Dies weis ich nicht. Aus dem Wahne, auf alle Frage eine Antwort in Bereitschaft zu haben, sind die ungereimtesten Meynungen entsprungen, die der Philosophie zur Unehre gereichen. 3) Weil wir dieses und jenes nicht wis-

sen, folget daraus noch nicht, daß wir gar nichts wissen. Wenn wir gleich vom Zirkel das Verhältniß des Durchmessers zum Umkreise nicht ganz genau wissen, so sind die Wahrheiten, die in der Geometrie von dem Zirkel gelehret werden, nichts destoweniger unumstoßlich. So wenig wir die Völker kennen, die in den innersten Theilen von Afrika sich aufhalten, so sind uns doch die Völker nicht unbekannt, die hier und da an der Küste wohnen. Und nunmehro zu den Fragen selbst:

Wenn die Materie, und die denkende Substanz gar nichts gemein haben, woher kömmt es dann, daß das Zunehmen und Abnehmen die Veränderung und überhaupt die Vollkommenheit, oder die grössere und geringere

Ge=

Gewalt unserer Organen auf unsere Empfindungen Neigung und Begriffe einen so merklichen Einfluß haben?

Ich glaube den Leser in dem Stand gesetzt zu haben, auf diese Fragen mit einiger Befriedigung zu antworten. Zwischen der Materie, und der denkenden Substanz findet doch wenigstens folgendes Verhältniß Statt. Jene ist das Objekt, das vorgestellet wird, dieses das Subjekt, dem diese Vorstellungen zukommen. Das nämliche Verhältniß ungefähr, wie zwischen Spiegel und Objekt, wenn der Spiegel die Bilder wahrnehmen könnte, die sich hinter ihm abmalen. Die Bilder verhalten sich zu den Objekten, wie die sinnliche Begriffe in der Seele zu der Materie, die sie veranlasset. Mit diesen sinnlichen Begriffen

stehen unsere Kräfte des Verstandes und des Willens in der genauesten Verbindung. Daraus siehet man schon etwas deutlicher, wie die Materie einen sehr starken Einfluß haben könne auf die Kräfte des Geistes, ob sie gleich von disparater Natur sind. Was haben einige Züge und Karaktere auf einem weissen Blatte, oder einige Worte, die mir jemand leise ins Ohr sagt, mit den Leidenschaften meiner Seele gemein? wie können sie meinen Zorn, meine Betrübniß, Schrecken, Wuth, Freude, und welche Leidenschaft man will, erregen? Geschieht dieses nach mechanischen Gesetzen, nach den Regeln der stossenden und anziehenden Kräfte, oder muß hier der Materialist selbst höhere philosophische Gesetze zugeben, nach welchen dieser Uebergang geschieht?

Wie

Wie kann man begreifen, daß zwey Substanzen, die schlechterdings verschieden seyn, nicht das geringste gemein haben sollen, und gleichwohl auf einander einen so starken und wirklichen Einfluß haben?

Aufrichtig! das weiß ich nicht. Aber kann der Materialist besser begreifen, wie Materie auf Materie wirken kann? Der Uebergang der Handlung aus dem Wirkenden in das Leidende ist sowohl in Materiälen als Unmateriälen etwas sehr unbegreifliches. Durch die Aehnlichkeit des Wirkenden mit dem Leidenden wird die Sache nicht deutlicher. Man sieht keinen Grund, warum ähnliche Dinge sich einander leichter etwas mittheilen können, als unähnliche. Wer hat noch zu erklären gewußt, wie eine

Kugel die andere in Bewegung setzen kann? Mich dünkt, die Schwierigkeiten, die der Materialist nicht heben kann, darf der Dualist getröst unerörtert lassen.

Was können wir uns wenigstens nach den Begriffen, die wir durch die Gewohnheit erlanget haben, für einen Unterscheid vorstellen, zwischen dem absoluten Nichts und einem Wesen, das keine Materie ist? Diesem Einwurf zu begegnen, sagt man zwar, daß die Gedanken, der Wille weder lang, noch breit, noch gefärbt, und dennoch etwas wären. Dieses ist wahr, allein die Bewegung, die Schwere, u. s. w. sind weder breit, noch lang, noch gefärbt, und sind auch etwas, und gehören sogar der Materie zu. Die Schwierigkeit ist nicht Abänderun-

 gen

gen zu begreifen, die nicht ausgedehnt sind, sondern sich das Subjekt dieser Abänderung ohne Ausdehnung zu denken.

Gut, daß Herr D'Alembert selbst diese Schwierigkeit nur nach den Begriffen, die uns die Gewohnheit beybringt, für erheblich hält. In der That sind wir der sinnlichen Eindrücke so sehr gewohnt, und sie überführen uns auch mit einer solchen Evidenz von dem Daseyn ihrer Gegenstände, daß wir geneigt sind, uns alles unter einem sinnlichen Bilde vorzustellen; und was ein solches Bild nicht annehmen will, für nichts zu achten. Allein die Wahrheit redet nicht immer die Sprache der Gewohnheit. Herr d'Alembert hat im Vorhergehenden die Materie erklärt durch etwas ausgedehn-

tes, das undurchdringlich ist. Beide, sowohl die Ausdehnung, als Undurchdringlichkeit sind Begriffe, die eigentlich in der Seele ihren Sitz haben. Wir schreiben aber die Ursachen dieser Begriffe einem äusseren Objekte zu, und dieses Objekt nennen wir Materie. Das Subjekt hingegen, in welchem diese Begriffe entstehen, nennet man Seele. Mit welchem Rechte können wir ververlangen, daß das Subjekt nothwendig die Eigenschaft des Objekts haben müsse? Die Materie ist am Ende (mehr wissen wir in der That nicht davon) ein Wesen, daß in der Seele Begriffe von Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, u. s. w. hervorbringen kann, die Seele, sagen wir, ist ein Wesen, das diese Begriffe mit allen ihren Abänderungen haben kann. Die Gewohnheit, spricht die-

se Seele, ist nichts, wenn sie nicht Materie ist; das heißt, antwortet die Vernunft, ein Wesen, das Begriffe von Ausdehnung und Undurchdringlichkeit hat, ist nichts, wenn es auch nicht Begriffe von Ausdehnung und Undurchdringlichkeit erregen kann. Mit welchem Grunde können wir dieses behaupten? Müssen wir nicht erst Begriffe von Ausdehnung und Undurchdringlichkeit haben, bevor wir von diesen Modifikazionen, die in uns vorgehen, auf ein Objekt schliessen, das ausser uns anzutreffen ist, und das wir Materie nennen? Wie kommen wir also dazu, uns selbst zu einem solchen Objekte zu machen? Herr d'Alembert kann sich wohl Modifikazionen denken, die nicht ausgedehnt sind, und damit es keine Schwierigkeit; allein wir sollen uns kein Subjekt dieser Mo-

difikazionen denken können, das nicht ausgedehnt sey. Ich wünschte, daß es diesem Weltweisen gefallen hätte, sich zu erklären, was er unter Modifikazion im Gegensatz mit Subjekt eigentlich verstehe. Nach meinen Begriffen sehe ich gar nicht ein, warum er denken und Wollen für Modifikazionen hält, Ausdehnung und Undurchdringlichkeit aber lieber zu Subjekten machen möchte.

Warum kann ein Wesen, das denkt, nicht eben sowohl ein Subjekt seyn, als ein Wesen, das die Nerve drückt, und widerstehet?

Wir hören sehr oft Klagen, daß wir nicht wissen, was die Seele sey? Ich wünschte, daß man mir zuförderst antwortete, was die Materie sey?

Wir sehen und fühlen sie, nicht was sie ist, sondern was sie wirken kann; denn wir sehen und fühlen nicht die Objekte, sondern ihre Eindrücke. Ich frage aber, was die Materie *sey*, nicht was sie *wirke*. Am Ende finden wir die Frage ungereimt; denn man begreifet sehr wohl, daß es unmöglich sey, die Dinge anders als durch ihre Wirkungen zu erkennen. Nun auf die Seele! Wir wissen, daß sie wirken kann; denn sie ist ein Wesen, das empfindet, denket, begehret, verabscheuet, u. s. w. Wir haben sogar ein inneres Selbstgefühl, eine anschauende Erkenntniß von derselben; denn wir sind es selbst, die wir empfinden, denken, begehren, und verabscheuen.

Wir dürfen nicht erst, wie bey der Materie, von den Wirkungen auf die Ur-

Ursachen schliessen, um zu erkennen, daß ein ausgedachtes Objekt vorhanden sey, sondern wir fühlen unmittelbar uns selbst, und unsere Wirkungen; und gleichwohl wollen wir noch wissen, was die Seele sey?

Wenn die Materie von dem Wesen, das denkt, empfindet, und will, unterschieden ist; wenn überdem dieses Wesen, das denken, empfinden, und wollen kann, untheibar ist, wie kömmt es, daß wir von der einen Seite gleichsam durch einen unüberwindlichen Naturtrieb unsere Empfindungen in die verschiedene Theile des Leibes setzen, die ihre Organen sind; und warum beziehen wir auf der anderen Seite niemals unsern Willen auf einen Theil unsers Leibes auch auf den nicht, der

wohl

wohl der Gegenstand derselben seyn könnte; als z. B. auf die Füsse den Willen zu gehen, so wie die Wärme und Kälte, die wir in diesen Gliedern empfinden, auch in dieselbe zu setzen.

Was Herr d'Alembert einen unwiderstehlichen Naturtrieb nennet, scheint sich durch Gewohnheit, Erfahrung, und Vergleichung verschiedener Sinnen begreiflich machen zu lassen. Warum setzen wir das Gesicht in die Augen? aus keiner Ursache, dünkt mich, als weil nur wir die Augen verschliessen, oder wegwenden dürfen, um nicht zu sehen. Gleiche Bewandniß hat es mit dem Geruche, Geschmack, und Gehör. Sobald diese Organen in den Umständen sind, daß die empfindbaren Dinge nicht in sie wirken können, so höret auch die Empfindung

auf. Dahero die Empfindung auf die Gliedmassen. Worum setzen wir, fragt Herr d'Alembert, Wärme und Kälte, die wir in den Füssen empfinden, wirklich in diese Glieder; und den Willen zu gehen, den wir mit den Füssen ausüben, nicht? Ich frage, warum können wir sogar in einem Gliede zu empfinden glauben, das wir nicht mehr haben? Die Aerzte bezeugen, daß jemand, dem der Fuß abgenommen worden, noch eine Zeit lang bey jeder Veränderung des Wetters in einem Zehen dieses Fusses hat Schmerzen zu empfinden geglaubt. Gesetzt also, wir machten den ganzen Körper zum Sitz der Empfindung. Wie können wir in einem Gliede empfinden, das von unserm Körper abgesondert ist; das nicht mehr zu uns gehört? — Die Wahrheit scheint zu seyn, daß Sitz der Empfindung, und

Ursach der Empfindung nicht einerley ist. Wir empfinden nicht da, wo wir die Ursache dieser Empfindung hinzusetzen gewohnet sind. Wir setzen die sichtbaren Dinge auser uns, ohne sie daselbst zu empfinden. Auf eine ähnliche Weise setzen wir die Ursache des Schmerzens in die Füsse, obgleich der Sitz der Empfindung daselbst nicht sey der Nerv, der dahin gehet, oder vielmehr der Ursprung dieses Nervs im Gehirne muß wohl der eigentliche Sitz der Empfindung seyn. Erfahrungsschlüsse und Gewohnheit, die bey dem Menschen zum Naturtriebe werden können, veranlassen uns die Ursache der Empfindung auf verschiedene Theile unsers Leibes zu beziehen, und zuweilen in die Extremitäten derselben zu setzen; und die Täuschung der Sinnen macht es möglich, daß wir sie in eine

Extremität setzen können, die von uns getrennet worden ist, so lange, bis der Erfahrungssatz, daß wir diese Extremität nicht mehr besitzen, sich dem Gemüthe genug eingeprägt, und die Täuschung zernichtet hat.

Es ist eine ausgemachte Sache, eine unläugbare Wahrheit, daß wir ohne langer Erfahrung, und wiederholtes Vergleichen des Gesichts mit dem Gefühl die Gegenstände des Gesichts weder außer uns, noch in gehörigen Abstand von einander setzen würden. Alle Gegenstände würden aus gefärbten Flächen, und die ganze sichtbare Natur, wie jenem Blinden, der sein Gesicht plötzlich wieder erhielt, unmittelbar auf dem Auge zu liegen scheinen; oder vielmehr sie werden einen verwirrten Eindruck machen,

in welchem die Gegenstände wie in einem Chaos zwar liegen, aber nicht unterschieden werden können. Durch Hilfe und Verbindung des Gefühls mit dem Gesichte, und durch Vergleichung der verschiedenen Gesichtspunkte lernen wir Körper und Flächen unterscheiden, die Entfernung wahrnehmen, den Abstand sichtbarer Dinge sowohl von einander, als von unserm Körper erkennen; und dadurch erlangen wir den deutlichen Anblick der Natur, in welchem wir alles durch einen Blick zu unterscheiden glauben. Die verwickelteste Erfahrungsurtheile können uns durch öftere Wiederholung so zur Gewohnheit werden, daß wir sie zuletzt für unmittelbare Empfindungen, oder Aeuserungen eines eingepflanzten Naturtriebs halten. Durch eben so verwickelte Erfahrungsurtheile

lernen wir den übrigen Empfindungen ihre Stelle im Körper anzuweisen, und wo nicht den Sitz, wenigstens die Ursache der Empfindungen in diese Stelle zu setzen. Wir setzen Wärme und Kälte in den Fuß, z. B. wenn durch Anwährung oder Berührung eines warmen oder kalten Körpers ähnliche Empfindungen entstanden. Wir setzen den Schmerzen in den Finger, wenn wir etwa eine Veränderung an demselben sehen, oder fühlen können: wenn durch äusere Wirkung in demselben sehr oft ähnliche Schmerzen erzeugt worden sind: wenn der Schmerz durch die Berührung des Fingers vermehrt oder vermindert wird: wenn die willkührliche Bewegung des Fingers schmerzhaft ist: oder vielmehr wir setzen den Schmerzen in den Finger durch ein Erfahrungsurtheil, das aus allen diesen

besonderen Wahrnehmungen zusammengesetzt ist, und eine Art von Naturtrieb ausmacht. An und für sich ist die Empfindung des Schmerzens mit keinem Bewußtseyn einer bestimmten Stelle verbunden, und ohne Hilfe und Verbindungen mit andern Sinnen würden wir dem Schmerz eben so wenig als dem Willen einen gewissen Ort im Körper anweisen. Daher es schwer ist anzuzeigen, wo wir Schmerzen fühlen, wenn der Ort weder gesehen noch betastet werden kann. In diesem Falle begnügen wir uns dem Schmerzen eine unbestimmte Stelle anzuweisen, im Kopfe, in der Brust, im Unterleibe, weil hier die Erfahrung nicht weiter reichet.

Am Ende wirft Herr d'Alembert noch diese Frage auf, die uns zwar weniger angehet, aber doch allhier mitgenommen werden kann.

Wenn die Seele verschieden ist von dem Körper, spricht er, wenn sie ein einfaches Wesen ist, wie sollen wir die Ungleichheit der Geister begreifen? Eben so, als wenn man sagen wollte: Zwey mathematische Punkte wären sich ungleich. Die natürliche Gleichheit scheinet dahero eine unläugbare Folge von der Verschiedenheit der beyden Substanzen zu seyn.

Diese Frage, sage ich, gehet uns hier so nahe nicht an; denn da die Meinungen der Weltweisen über die Gleichheit der Geister ohnedem getheilet sind, so könnten wir am Ende denen beypflichten, die für die Gleichheit sind, wenn wir nur erst überzeugt wären, daß diese Folge mit der Lehre von der Immaterialität nothwendig verbunden sey. Herr d'Alembert

bert nimmt ohne Beweis an, daß es keine andere Ungleichheit gebe, als die Ungleichheit in der nämlichen Ausdehnung, allein mit welchem Rechte?

In der Geometrie setzen wir alle übrige Eigenschaften der Körper bey Seite, und betrachten diese nur in Absicht auf ihre Ausdehnung im Raume; daher siehet man wohl, wie in der Geometrie sich alle Ungleichheit auf Ausdehnung beziehen muß. Der mathematische Punkt soll endlich die Gränze der Ausdehnung, aber selbst nicht ausgedehnt seyn. Man betrachtet ihn blos als den Ort, wo die Linie sich endet, oder wo sich zwo Linien durchschneiden; daher können wir uns zwischen mathematischen Punkten gar keine Ungleichheit denken. Ist aber die ganze Natur blos Geometrie? Giebt es nicht

außer der Ausdehnung noch einige andre Eigenschaften, worinn die Dinge unterschieden seyn können, und selbst Eigenschaften von einerley Art können sie nicht von ungleichen Graden seyn?

In der Lehre von der Bewegung werden dem mathematischen Punkte verschiedene Sollicitationen zur Bewegung zugeschrieben, und dieses ist schon eine Eigenschaft, darinnen sie sich ohne Ausdehnung ungleich seyn können; denn jeder Ansatz zur Bewegung hat seinen bestimmten Grad der Geschwindigkeit, und dieser kann es in dem einen Punkte grösser, in dem andern kleiner seyn.

Je mehr Eigenschaften der Dinge wir zulassen, desto mehr Ungleichheit finden bey denselben Statt. Herr d'Alembert

hat

hat im Vorgehenden selbst bemerkt, daß es keine Schwierigkeit habe sich Modifikazionen zu denken, die nicht ausgedehnt sind, als z. B. Schwere, Bewegung, Denken, Wollen, u. d. g. Wenn nun diese Modifikazionen verschiedene Grade zulassen, wie z. B. die Schwere ungleiche Geschwindigkeiten, die Gedanken ungleiche Klarheit, der Willen ungleiche Heftigkeit, oder überhaupt wie die Kräfte der Dinge von ungleicher Stärke seyn können, so ist ja nicht zu läugnen, daß es, auser der räumlichen Ausdehnung, so viel Ungleichheiten als Eigenschaften der Dinge gebe. Wer also dem einfachen Wesen eine Kraft zu empfinden und zu denken zuschreibet, was hindert ihn dieser Kraft in jedem Individuo einen bestimmten Grad der Lebhaftigkeit, Einheit, Stärke, u. s. w. zuzuschreiben, und hier-

aus die unendliche Verschiedenheit und Ungleichheit der Geister entstehen zu lassen.

In der That, da die Erkenntniß und Begehrungskräfte der Menschen so viele besondere Fähigkeiten und Neigungen erhalten, so hat Herr d'Alembert zweyerley zu beweisen, wenn wir die Nothwendigkeit seiner Folgen einräumen sollen. Er muß beweisen

1.) Daß alle einfache Substanzen dieselbe Fähigkeiten und Neigungen besitzen, und

2.) Daß ihnen diese auch in gleichem Grade zukommen müssen.

Das Erste bin ich geneigt zuzugeben, denn es scheinet mir wirklich keine Fähigkeit, keine Neigung irgend einem vernünftigen Wesen ganz versagt zu seyn. Allein alle diese Kräfte und Neigungen können

von verschiedener Stärke und Wirksamkeit seyn, und daraus in der Mischung die unendliche Ungleichheit entstehen, die wir unter den Menschen wahrnehmen.

Diesemnach können wir die Seele für eine einfache Substanz halten, und die Frage noch immer unerörtert lassen, ob die Seele der Menschen nicht sich von Natur gleich, und blos der Organisazion und der Erziehung ihre Ungleichheit zu verdanken habe? Diese Frage ist in übrigen, wie Herr d'Alembert wohl bemerkt, blos spekulativ; denn einmal ist es ausgemacht, daß unsre Seele von der Beschaffenheit der Organen abhänge, daß die Erziehung, worunter ich das Klima, die Nahrungsmittel, die Regierungsform, den Umgang, u. s. w. mitbegreiffe, zum Theil vermittelst der sinnlichen Werkzeu-

ge, zum Theil auch unmittelbar einen grossen Einfluß auf die Seele haben, und endlich, daß es niemals zween Menschen gegeben, die vollkommen gleiche Werkzeuge gehabt, und eine vollkommen gleiche Erziehung genossen hätten. Mithin kann die Entscheidung der Frage von der natürlichen Gleichheit oder Ungleichheit der Geister keinen praktischen Nutzen haben. Beide Fälle gelten uns gleich, wenn wir die Geister nehmen, wie sie die Natur giebt, mit ungleichen Organen verbunden, und jeden in seiner besonderen Sphäre von äuserlichen Umständen, die ihn verschiedentlich bestimmen; die Geister mögen sich gleich oder ungleich gesetzt werden, die Menschen können nicht anders als verschieden seyn.

Verlanget man indessen einige Gründe, um diese Frage ohne Rücksicht auf einen

prak-

praktischen Nutzen zu entscheiden, so scheinet es mir der Harmonie und der vollkommensten Ordnung gemäß, daß die Geister und Körperwelt sich beständig parallell bleiben, und daher mit ungleichen Werkzeugen auch ungleiche Geister gegeneinander vollkommen so verhalten, wie die Organen, die sie beseelen. Die Regeln der Weisheit scheinen diese vollkommene Uebereinstimmung zu fordern, und so lange man die Unmöglichkeit derselben nicht bewiesen hat, kann man sie in den Werken der Natur keck voraussetzen. Man muß, wie ich glaube, die Ungleichheit der Geister entweder für schlechterdings unmöglich halten, oder zugeben, daß der allerweiseste Werkmeister der Natur nicht Gleiches mit Ungleichen verbunden haben wird. Man fragt: wenn die Seele eines Menschen plötzlich in dem Körper

eines anderen Menschen versetzet werden sollte, wie würden sie sich verhalten? Nach meinen Grundsätzen würde ich antworten: so wie diese Versetzung nicht ohne Wunderwerk geschehen kann, eben so muß ein zweytes Wunderwerk geschehen, die Seele mit ihrem neuen Werkzeuge gleichsam bekannt zu machen, wenn sie in ihrem neuen Zustande empfinden und denken soll. Ich glaube, daß ohne ein Wunderwerk die Seele weder von aller organisirten Materie abgesondert, noch mit andern Organen verbunden seyn könne, als mit welchen ihre Kräfte übereinstimmen, und daß sie mit keinen andern Organen übereinstimmen, als mit denen, die von ihnen wirklich beseelt werden.

Ich sage, die Seele kann weder empfinden, noch denken, wenn sie nicht ei-

ne Porzion organisirter Materie zum Werkzeuge der Empfindungen hat; und hierin werden die mehresten Weltweisen wohl mit mir übereinstimmen. Der Grund davon? — Der eingeschränkte Geist des Menschen kann nicht alle Gegenstände unmittelbar empfinden: wenn er die nächsten Gegenstände unmitteerbar wahrnimmt, so wird er die entferntere nur vermittelst der Veränderungen erkennen, die sie in den nächsten hervorbringen: dieses sind die Eigenschaften, die allen Gliedmassen der Sinne, oder vielmehr dem gemeinschaftlichen Werkzeuge derselben zukommen. Es sind Porzionen organisirter Materie, deren Veränderungen die Seele unmittelbar empfindet, und dadurch sie auch andere sinnliche Dinge, aber nur mittelbar wahrnimmt. So empfindet die Seele bey dem schon zunächst nur die Ein-

 drü-

drücke auf dem netzförmigen Häutchen, oder gar im Gehirne; aber vermittelst derselben auch andere sichtbare Dinge, und ihre Eigenschaften. Eine ähnliche Beschaffenheit hat es mit den übrigen Sinnen; und wie ist es auch anders möglich, wenn die Seele nicht alles Sinnliche unmittelbar empfinden soll? Diejenige Porzion Materie also, deren Modifikazionen die Seele unmittelbar empfindet, wird ihr Werkzeug genennet; weil sie vermittelst derselben auch von andern Gegenständen unterrichtet wird, die nicht unmittelbar auf sie wirken können. Nur derjenige Geist bedarf keines Werkzeuges, der allenthalben gegenwärtig ist; das heißt: der alle Theile dieses unermeßlichen Weltalls unmittelbar durchschaut.

Daß aber die Seele nur mit ihren eigenen Organen umzugehen wisse, und in jedem andern Gehirne nicht zu Hause seyn würde, werden einige Weltweisen nicht zugeben, diejenigen nämlich, welche der Seele selbst keine bleibende Eigenschaft zukommen lassen. Nach ihrer Meinung erwerbt die Seele in der Verbindung mit dem Körper nichts, das in ihr fortdauere. Sie behält weder Begriffe, noch Fertigkeit, noch Neigungen: denn alles dieses sind Modifikazionen der Organen, nicht der Seele. Dieser schreiben sie blos das Vermögen zu, in dem gemeinschaftlichen Werkzeuge gleichsam zu lesen. In einem andern Werkzeuge würde sie die Züge, die demselben eingedrückt sind, eben so gut lesen können. Sie würde vollkommen so empfinden und denken, als wenn sie niemals ein ande-

res Gehirn gekannt hätte, sondern von jeher mit diesem in Verbindung gewesen wäre. Allein ich denke mir in den Werken des Schöpfers eine weit grössere Harmonie. Ich glaube, was in den Organen der Seele nach den Gesetzen der körperlichen Natur geschieht, gienge zu gleicher Zeit und mit gleichen Schritten auch in der Seele nach ihren eigenen Gesetzen vor; so wie in den Organen Eindrücke des Vergangenen zurückbleiben, so müssen auch in der Seele Begriffe des Vergangenen zurückbleiben. Sind im Gehirne materiäle Spuren der erworbenen Fähigkeiten und Neigungen anzutreffen, so muß das Geistige auch in der Seele fortdauern. Da wir nun gesehen, daß in unsern sinnlichen Empfindungen selbst das Vergangene sich einmische, indem viele durch Gewohnheit und Uebung erlangte

Er-

Erfahrungsurtheile unvermerkt mitein- fliessen, und die sinnliche Empfindung mo- dificiren; so ist offenbar, daß auch die Begriffe des Vergangenen in dem Gehir- ne harmoniren müssen, wenn die Seele das Gegenwärtige wahrnehmen soll. Mit einem andern Werkzeuge, als das sich gleichsam mit ihr zugleich gebildet hat, kann sie ohne Wunderwerke niemals in Harmonie kommen; und ohne diese Har- monie können die Verrichtungen der See- le niemals von statten gehen, als wenn man das Haupt eines Thieres auf den Rumpf eines andern Thieres setzen woll- te. Ohne Wunderwerk würde weder Nerv auf Nerv, noch Muskel auf Muskel, noch Ader auf Ader passen, und die sich frem- den Theile niemals zusammen ein ganzes Thier ausmachen.

EIGENTHUM DER STADT AUGSBURG

Hl

Mendelson

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mendelssohn, Moses,

Abhandlung von der Unkörperlichkeit der menschlichen Seele

Wien 1785

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- H 1504
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11252225-5
VD18 1185944X-005